

e contemporaneamente di calarsi nelle singole realtà locali e temporali con riferimento alle diverse specifiche forme di intervento e di utilizzo dei poteri loro attribuiti. Le fonti prese in esame offrono a loro volta un materiale prezioso di indagine. Colpisce in particolare la ricchezza di informazioni che possono fornire, non soltanto sotto il profilo archeologico e storico ma altresì giuridico-economico, forme di documentazione non “tradizionali”, come i pesi e le misure iscritti. Sarebbe auspicabile al riguardo uno studio sistematico delle centinaia di testimonianze di questo *instrumentum* nelle diverse zone del Mediterraneo antico.

La lettura dei diversi contributi offre numerosi altri spunti di riflessione ed indagine. Muove ad interrogarsi sulla relazione tra *agoranomoi* e *aediles*, sulle differenze tra le due magistrature, ma altresì sulle loro innegabili analogie (particolarmente efficaci, al riguardo, le parole di Andreau all'interno delle sue *Conclusions*, allorquando afferma che “d'une page à l'autre le lecteur passe de l'agoranomie à l'édilité, et de l'édilité à l'agoranomie, sans jamais être vraiment dépaycé. Les détails changent sans cesse, mais le modèle global est le même dans ses lignes fondamentales”), nonché in generale sul rapporto tra le diverse magistrature operanti nella parte occidentale ed orientale dell'impero romano. Stimola, sempre riprendendo le osservazioni di Andreau, l'approfondimento del ruolo dell'evergetismo degli *agoranomoi* e del rapporto tra evergetismo privato e magistrature. Suggerisce la necessità un'analisi più ampia e dettagliata dei poteri punitivi attribuiti alle due magistrature. Incita allo studio di realtà locali e temporali diverse da quelle prese in esame (si pensi, ad esempio, al ricco materiale, di recente portato in luce, proveniente dalla Bitinia e del Ponto, o a quello della Siria sotto la dominazione romana). Induce a un'indagine più capillare della relazione tra *agoranomoi* ed *aediles* da un lato, e altre magistrature e autorità dall'altro, rispetto alle funzioni di controllo delle attività del mercato. Invita a un ampliamento sistematico dell'indagine (già accennato in taluni contributi, ma ulteriormente sviluppabili) ai nuovi organi che, soprattutto nella parte occidentale dell'Impero, assumono progressivamente le funzioni spettanti agli *aediles*. Offre inoltre materiale di estremo rilievo e spunti per l'approfondimento delle specifiche competenze di questi magistrati: si pensi, tra gli altri, alla molteplicità di dati relativi alla funzione di controllo della quantità di merci vendute, che stimola a sua volta una ricerca più ampia intorno alle diverse forme di intervento al fine della salvaguardia nel mercato di tale profilo. Si tratta di un tema che, pur essendo stato fino ad oggi solo marginalmente oggetto di attenzione da parte degli studiosi, soprattutto di area giuridica, data la ricchezza della relativa documentazione potrebbe condurre ad esiti nuovi ed interessanti.

Il volume, che si inserisce all'interno di un nuovo filone di studi tesi ad indagare il ruolo delle istituzioni nelle relazioni di mercato, in particolare nella parte orientale del Mediterraneo di lingua greca, contribuisce in sintesi a coprire un ambito di cui la documentazione epigrafica, papirologica, letteraria ed archeologica offre numerosissime informazioni, ma che, fino ad oggi, a parte alcune (e significative) eccezioni, era rimasto nell'ombra. La lettura dei diversi contributi consente di asserire con sicurezza l'eccellente conseguimento degli obiettivi proposti.

Alberto Maffi

Pascal Payen et Evelyne Scheid-Tissinier (éd.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens Objets, nouvelles approches*, Brepols, Turnhout 2012, p. 441. Dopo la *Introduction* di E. Scheid-Tissinier, i contributi, in parte inerenti al mondo greco in parte al mondo romano, si distribuiscono in tre sezioni : « Échanges et transferts », dove si segnalano per il mondo greco Vincent Azoulay, *Du paradigme du don à une anthropologie pragmatique de la valeur* (p. 17-42) e Nicholas Purcell, 'Quod enim alterius fuit, id ut fiat meum, necesse est aliquid intercedere' (Varro). *The Anthropology of Buying and Selling in Ancient Greece and Rome: An Introductory Sketch* (p. 81-98); "Identités et representations", dove scrivono di mondo greco Pauline Schmitt Pantel, *Les mœurs des Grecs: histoire, anthropologie et politique* (p. 121-141) e, avendo riguardo agli studi di genere, Violaine Sebillotte Cuchet, *Touchée par le féminisme. L'antiquité avec les sciences humaines* (143-172), mentre di mondo romano si occupa Maurizio Bettini, *Entre « émique » et « étique »*. Un exercice sur le *Lar familiaris* (173-198) ; « Schémas culturels et modèles sociaux », dove sono pubblicati i contributi di Pascal Payen, *Sur la violence de guerre en Grèce ancienne. Anthropologie, histoire et structure* (201-238) ; Evelyne Scheid-Tissinier, *Du bon usage des émotions dans la culture grecque* (263-289) ; Emmanuelle Valette, *La voix des monuments, l'écriture du carmen : l'élegie romaine entre histoire, littérature et anthropologie du monde romain* (291-322) ; Andreas Wittenburg, *Antiquité et Anthropologie en Allemagne : Eduard Meyer et après* (323-342). V. Azoulay ricostruisce il diverso atteggiamento di antropologi e storici dell'antichità nei confronti dell'opera di M. Mauss, in particolare del suo celebre *Saggio sul dono*, mostrando come i primi si siano rivelati molto più critici dei secondi. Nella parte costruttiva del suo saggio l'A. propone dapprima di seguire "la vie sociale des objets" (p. 31- 35), quindi di ricostruire l'andamento delle transazioni a livello interno e internazionale. Il contributo di N. Purcell mette in rilievo, muovendo anch'egli dall'opera di M. Mauss, la varietà di configurazioni che può assumere lo scambio di beni, con particolare riguardo alla compravendita. P. Schmitt Pantel si propone "de décrire un système des mœurs qui serait en rapport avec la définition du politique à un moment précis de l'histoire" (p. 141) : dopo aver tracciato una storia dei rapporti fra antropologia e storia antica, illustra il proprio percorso di ricerca, i cui più recenti sviluppi riguardano appunto il tema dei « mœurs », intesi come « les manières d'être d'un individu ou d'une communauté » (p. 131). Conclude esaminando sotto un profilo antropologico il racconto delle morti di Cimone e Temistocle (p. 135 ss.). Il contributo di V. Sebillotte Cuchet si occupa delle relazioni fra storia antica, antropologia e storia delle donne attraverso un'ampia rassegna storiografica relativa agli ultimi decenni. Temi particolarmente messi in rilievo sono: la supposta esclusione delle donne dalla sfera politica (p. 151); la distinzione pubblico/privato, che non coincide più con la differenza tra i sessi (p. 154-155); la polarità attivo/passivo non rende conto precisamente della relazione uomo/donna; l'importanza dei contributi scientifici di Nicole Loraux e di Françoise Héritier (p. 156 ss.); l'azione delle divinità non appare necessariamente condizionata dal genere di appartenenza (p. 169-170); ogni spazio discorsivo produce il proprio tipo di rappresentazione della relazione fra sessi (p. 167-168); la figura di Pandora messa in relazione con i problemi della trasmissione dei patrimoni (p. 171-172). P. Payen si propone di

tracciare “l’esquisse d’une histoire structurale des rapports entre conflit et violence en Grèce ancienne” (p. 207). Dopo aver analizzato il celebre libro curato da J.-P. Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (1968), l’A. conduce un penetrante excursus su “guerre et violence dans le champ de l’anthropologie” (p. 211 ss.). Prende in esame poi il rapporto fra guerra esterna e guerra interna (stasis), così importante nel mondo greco. In relazione a questo tema riesamina la vicenda della stasis a Corcira, oggetto di celebri capitoli nel III libro della Storia tucididea, a cui si contrappone l’atto di fraternizzazione della piccola città siciliana di Nakone. Si interroga infine sulla possibilità di una guerra esterna che prescindendo dall’uso della violenza. Il saggio di E. Scheid-Tissinier, basato soprattutto sullo studio di Omero e Aristotele, è una raffinata analisi del concetto di collera e delle modalità di sottoporre a controllo e di valutare i suoi effetti. A. Wittenburg ricostruisce, attraverso un esame comparato, l’approccio antropologico al mondo antico in Francia e in Germania dalla metà del XIX secolo fino al secondo dopoguerra, mettendo in luce l’importanza da un lato di Durkheim e dall’altro di E. Meyer, e sottolineando come solo in anni recenti gli studiosi tedeschi si siano aperti ai nuovi metodi praticati in Francia.

Uri Yiftach-Firanko (ed.), *The Letter. Law, State, Society and the Epistolary Format in the Ancient World. Proceedings of a Colloquium held at the American Academy in Rome 28-30.9.2008*, Philippika. Marburger altertumskundliche Abhandlungen 33,1, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013, p. 306 + 4 figure. In questa pubblicazione, che prosegue la serie dedicata ai documenti legali nel mondo antico, interessano il mondo greco classico, oltre ad alcune pagine dell’Introduzione a cura di Michele Faraguna (p. 16-22), i seguenti contributi: Paola Ceccarelli, *The Use (and Abuse) of Letters in the Speeches of the Attic Orators* (p. 83-104); Edward M. Harris, *Where there Business Agents in Classical Greece? The Evidence of Some Lead Letters* (p. 105-124); James Sickinger, *Greek Letters on Stone* (p. 125-140). Alla domanda che appare nel titolo del suo contributo Harris risponde negativamente. Tuttavia il fatto che gli antichi, Greci e Romani, non conoscessero la rappresentanza diretta (e su questo l’A. ha ragione), non significa che non conoscessero l’incarico svolto per conto di un’altra persona, con le relative conseguenze giuridiche. A Roma un simile incarico dà luogo al contratto consensuale di mandato. In Grecia dà luogo a un rapporto giuridico che attende ancora di essere studiato nella sua configurazione e nelle sue conseguenze.

Cinzia Bearzot ed Emmanuele Vimercati (a cura di), *La giustizia dei Greci tra riflessione filosofica e prassi giudiziaria*, Vita & Pensiero, Milano 2013, p. 170. Dopo l’Introduzione a firma dei curatori, il volume contiene i seguenti contributi: Mauro Bonazzi, *La necessità del potere. Politica e antropologia nel dibattito ateniese del V secolo a.C.* (p. 11-22), Giuseppe Fornari, *Discese agli inferi. La Giustizia nella Repubblica di Platone* (p. 23-48); Emmanuele Vimercati, *E’ “giusto” rispettare le leggi? Trasimaco e Aristotele su giustizia e schiavitù* (p. 49-62), con un interessante confronto fra le posizioni di Platone e Aristotele; Enrico Peroli, *Il giusto e il bene. La critica di Aristotele a Platone nel secondo libro della Politica* (p. 63-84); Cinzia Bearzot, *La gnome del giudice nell’oratoria attica* (p. 85-98), che passa in rassegna i riferimenti alla gnome dei giudici negli oratori attici come strumento di

attuazione di giustizia nel caso concreto; Franca Landucci Gattinoni, *Legge incarnata. Diritto e giustizia al tempo dei re* (p. 99-112), con un utile disamina della terminologia relativa ai provvedimenti normativi dei re ellenistici; Marcello Bertoli, *Il ricorso all'arbitrato interstatale nelle relazioni internazionali della Grecia del V secolo* (p. 113-133), che commenta due episodi narrati da Tucidide: la controversia fra Corcira e Corinto per Epidamno e la clausola di arbitrato nella pace trentennale dell'446/5 fra Atene e Sparta; Paolo A. Tuci, *Tribunali internazionali e sovranità giudiziaria nella Grecia di V e IV secolo* (p. 135-152). In Senofonte V, 2, 30 Ismenia è definito "guerrafondaio", e alla fine è condannato come *megalo pragmon* e *kakopragmon*, in quanto infrange l'equilibrio fra gli Stati greci che Sparta doveva garantire. Secondo l'A. i due termini in questione, *hapax* in Senofonte, potrebbero "richiamare testualmente la sentenza emessa" (p. 146). Questa opinione mi sembra poco plausibile perché la sentenza, dato il numero apparentemente piuttosto elevato di giudici, si sarà risolta in un voto senza dar luogo a un testo scritto od orale. Piuttosto i due aggettivi, soprattutto il secondo, potrebbero essere messi in relazione con la domanda che i giudici spartani rivolgono ai Plateesi in Thuc. 3.52.4 e 3.68.2. La qualifica di "facitore di mali" potrebbe derivare proprio dall'impossibilità di rispondere positivamente alla domanda dei giudici spartani (che appaiono chiaramente come coloro che conducono il processo): hai fatto del bene agli Spartani?

«Annales. Histoire, Sciences sociales», 69.3, 2014. *Politique en Grèce ancienne*. Un dossier interamente dedicato all'esperienza politica della Grecia antica. Consta di una introduzione di Vincent Azoulay, dal titolo "Repenser la politique en Grèce ancienne" (p. 605-628), in cui viene utilmente tracciata la vicenda dell'antichistica francese sulla scia delle grandi figure che hanno caratterizzato tali studi a partire dagli anni '70. L'analisi è articolata intorno ai tre poli definiti "cité des anthropologues", "cité des philologues et philosophes", "cité des épigraphistes", e riserva particolare attenzione alla definizione delle nozioni di comunità e partecipazione quali fattori di formazione e sviluppo della polis. I restanti articoli sono raggruppati in due sezioni: "Construire la communauté" e "Redéfinir la cité". Nella prima sezione troviamo i seguenti contributi: Alain Duplouy, *Les prétendues classes censitaires soloniennes. A propos de la citoyenneté athénienne archaïque* (p. 629-659); Arnaud Macé, *Deux formes de commun en Grèce ancienne* (p. 659-689); Vincent Azoulay, *Repolitiser la cité grecque, trente ans après* (p. 689-722). Nella seconda sezione sono pubblicati i seguenti lavori: Paulin Ismard, *Le simple corps de la cité. Les esclaves publics et la question de l'État grec* (p. 723-752); Christel Müller, *La (de)construction de la politeia. Citoyenneté et octroi de privilèges aux étrangers dans les démocraties hellénistiques* (p. 753-775). Nell'insieme un bel volume che dimostra la vitalità dell'antichistica francese. Intendo qui occuparmi in dettaglio dei saggi di Duplouy e di Macé.

Il saggio di A. Duplouy propone di leggere le "classi censitarie" soloniane come dei "gruppi funzionali", da intendersi come componenti di una nozione arcaica di cittadinanza caratterizzata da "modi di vita" più che da un insieme di diritti e doveri. Devo subito dire che di questo modo di vedere condivido soltanto un punto, cioè che certamente la definizione di polis e di cittadinanza non sono nate "armate dal cervello di Giove" (in questo senso considero utile

verificare l'utilità euristica della nozione di *prepoliteia* introdotta qualche anno fa dagli autori di *Nomima*: si v. il mio articolo *Droit et épigraphie dans la Grèce archaïque*, in *Rev.hist.droit* 75, 1997, p. 435-446, specie p. 437-38). Ma il fatto che la "costituzione" di Solone sia stata idealizzata nel IV (e forse già nel V sec. a.C.) non esclude affatto che Solone, come gli altri legislatori arcaici, abbia proprio ragionato e legiferato in termini "giuridici", anche se indubbiamente l'interpretazione della sua opera legislativa va incontro a una serie di notevoli difficoltà, che l'A. espone con grande chiarezza. A questo proposito osservo che il "renouveau d'une approche juridique" (p. 643), di cui l'A. sembra voler utilizzare le risultanze per rafforzare le sue tesi, è presentato come un dato di fatto condiviso e accertato, senza tenere nel minimo conto la cospicua produzione giusgrecoistica degli ultimi decenni (non è mai citato, ad esempio, M. Gagarin). Mi riferisco in particolare al punto di vista di Hölkeskamp, secondo cui le leggi arcaiche non presentano alcun carattere di sistematicità e di organicità, un'opinione a cui almeno il sottoscritto, per quel che vale il suo pensiero, si è opposto in vari scritti. Ma per venire al tema specifico del contributo in esame, l'A. sostiene che le c.d. classi censitarie soloniane non vanno intese come "des structures imposées <<par le haut>>, subdivisions d'un corps civique théorique et réfects d'une hypothétique constitution solonienne" (p. 653). Si trattava invece di "groupes fonctionnels" caratterizzati da "modes de vie" che costituivano "des stratégies pour intégrer le corps civique ou des voies d'agrégation progressive à celui-ci" (p. 657). A questo proposito mi pare di rilevare una certa contraddizione nel fatto che, per integrarsi in un corpo civico (sinonimo usato in modo eufemistico dall'A. per significare « cittadinanza »), occorre che questo corpo civico già esista, ciò che appunto l'A. sembra escludere per l'età soloniana (non a caso Arist. *Pol.* 1253 a 25 ss. sosteneva che lo stato è anteriore all'individuo; sempre a proposito di Aristotele, confesso di non aver capito l'osservazione dell'A. secondo cui, facendo riferimento a *Pol.* III 1257b 31-32, "à propos des fondateurs d'une cité, c'est le simple fait de prendre part à l'élaboration discursive de la politique qui faisait d'eux des citoyens": p. 656, dato che evidentemente Aristotele considera elemento caratterizzante la cittadinanza la partecipazione alle magistrature e ai tribunali, di cui ha parlato appena sopra). L'A. si richiama con enfasi alla tesi sviluppata da Paulin Ismard nella sua *Cité des réseaux*, Paris 2010, p. 44 ss., secondo cui la costruzione della cittadinanza nell'Atene di Solone va messa in relazione con la legge sulle associazioni tramandata in Digesto 47.22.4, e con la legge sulla concessione della cittadinanza, a cui allude Plutarco, *Vita di Solone* 24.4. Infatti i "gruppi funzionali" denominati pentacosiomedimni, cavalieri, zeugiti e teti, sarebbero assimilabili alle associazioni "riconosciute" dalla legge di Solone. Ora, a parte il fatto che la pretesa legge di Solone è un testo del tutto inaffidabile (e lo stesso Ismard non nasconde affatto nel suo libro i dubbi che una sua utilizzazione in chiave storica pone), lo scopo dichiarato della legge è quello di riconoscere validità agli accordi stipulati all'interno di tali raggruppamenti, cosa che non avrebbe senso per le classi soloniane. Ma quel che soprattutto lascia perplessi è il fatto di attribuire alle classi soloniane dei "modi di vita" caratterizzanti. Provo ad esporre alcune di tali perplessità. 1) E' del tutto plausibile che anche le prime due classi fossero in possesso di una, se non di più coppie di buoi. Per quale ragione il "modo di vita" di quelli che possedevano, a quanto pare, soltanto una coppia, avrebbe

dovuto essere preso in particolare considerazione proprio e soltanto per questa ragione? 2) Non capisco quale particolare “modo di vita” dovesse caratterizzare i proprietari di una vasta estensione di terra, cioè gli appartenenti alla prima classe, che, oltre tutto, probabilmente possedevano anche dei cavalli, oltre che dei buoi. A proposito dei pentacosiomedimni, poi, probabilmente per rafforzare il dubbio sulla loro designazione come specifica classe censitaria da parte di Solone, l'A. sostiene che si potevano chiamare anche *gamoroi*. E ciò sulla base sia del fatto che così è designata una delle componenti della popolazione nella c.d. costituzione di Teseo (p. 647), sia del fatto che Esichio, s.v. *gamoroi*, li indica anche come “ceux qui, en vertu du cens dérivant de la propriété foncière, dirigent les affaires publiques”. Ora, dato che l'A. stesso riconosce che Esichio non si riferisce ad alcun luogo in particolare, non capisco che valore possa avere la testimonianza del lessicografo con riferimento alle classi soloniane. 3) Quanto ai teti, non si capisce come “la mise à disposition de sa propre force de travail” (p. 653) possa costituire l'elemento caratterizzante di un'identità e di un “modo di vita” tale da essere considerato un “mode d'adhésion au groupe des citoyens” (p. 653) (oltre tutto la legge riferita da Plut. *Sol.* 24.4 parla di attribuzione della cittadinanza a coloro che, esterni alla comunità, fossero depositari di una *technè*, il che non era certamente il caso dei teti, in quanto semplici prestatori di lavoro salariato; non si può certo ritenere che chiunque si fosse presentato in Attica dichiarandosi disposto a lavorare fosse per ciò stesso integrato nella comunità). Osservo poi che, nella conclusione del contributo l'A. scrive: si può pensare “que c'est en partie [cosa vuol dire “in parte”?] à travers leur mode de vie” che le tre prime classi “justifiaient un droit de participation à la polis athénienne archaïque et aux affaires communes... » (p. 658). Non so se volutamente o per dimenticanza, ma qui i teti sono scomparsi. 4) Che le classi censitarie non siano soltanto “la projection sur l'époque archaïque d'une pensée politique”, propria dei secoli V e IV, lo dimostra la presenza di zeugiti e teti nella legge istitutiva della colonia di Brea (445 a.C.) (p. 643-644: sottolineo come lo stesso A., alla n. 56, consideri autoironicamente “(hyper)critique” sostenere che tale distinzione non debba necessariamente essere interpretata “sur une base censitaire”; mi sembra molto più importante notare che la distinzione qui non ha niente a che fare con l'accesso alle magistrature). Per concludere, “attitudes, comportements et modes de vie” sono certamente importanti per capire come si esercitava e si manifestava la cittadinanza; ma non mi pare che le argomentazioni dell'A. possano seriamente indurre chi voglia comprendere la formazione della nozione di cittadinanza nella Grecia arcaica a sostituirla alle categorie giuridiche e politiche, per quanto tutte da definire nella loro genesi e nella loro applicazione.

Il saggio di Arnaud Macé intende rinnovare lo studio della nozione di beni comuni nella Grecia arcaica e classica. Partendo da alcuni celebri lavori antropologici della prima metà del '900, importanti studi antichistici degli ultimi decenni del '900 hanno messo in luce l'importanza delle pratiche di ripartizione di beni dapprima messi in comune (ossia messi “al centro” per usare un'espressione tipicamente greca), poi redistribuiti ai singoli membri della comunità: bottino di guerra, prede di caccia, carni ai partecipanti al sacrificio, beni dell'ascendente agli eredi. Tuttavia lo stato delle ricerche su

questa tematica non soddisfa l'A. Egli propone quindi di introdurre nuove categorie di analisi, distinguendo un "commun exclusif", posto "al centro" e non redistribuito, e un "commun inclusif", che è appunto oggetto di distribuzione in parti ai singoli (p. 661). Partendo da queste pratiche fondatrici arcaiche, l'A. ritiene che si possano poi meglio comprendere alcuni meccanismi fondamentali di funzionamento degli organismi cittadini. L'indagine si incentra inizialmente sui due passi omerici in cui appare il termine ξυνός. Il primo è il brano del primo libro dell'Iliade (*Il.* I 124-126) in cui Achille si oppone alla proposta di Agamennone di rendere Criseide a meno che non riceva qualcosa in cambio. Le parole di Achille sono le seguenti: "Nous ne voyons nulle part de nombreuses richesses déposées en commun! Au contraire, celles des cités que nous avons dévastées ont été distribuées. Il ne se peut que les hommes les ramènent, après les avoir de nouveau collectées » (p. 663). Secondo l'A., Achille non avrebbe inteso dire che tutte le cose messe preliminarmente in comune sono ormai state distribuite, ma che non è stata costituita una riserva di cose volutamente mantenute in comune e non distribuite ai singoli. Ora, a me pare che questa interpretazione, astrattamente possibile, non trovi nessun appiglio testuale nel passo dell'Iliade in questione. E' chiaro che Achille e Agamennone fanno riferimento ad usanze consolidate relative alla distribuzione del bottino. Se mettere da parte, e mantenere in comune, una quota dei beni messi in comune per essere distribuiti fosse stata una pratica corrente, i due eroi vi avrebbero fatto un riferimento esplicito. Passiamo al secondo passo iliadico, che, secondo l'A., dimostra inequivocabilmente la sua tesi. Si tratta di *Il.* XV 187-193, dove Poseidone descrive la divisione dell'eredità di Crono fra lui, Zeus e Ade: "Toutes les choses furent distribuées en trois, chacun recevant sa part" (p. 666). Dal sorteggio risulta che Poseidone ha ricevuto il mare, Ade il mondo sotterraneo e Zeus il cielo. "La Terre et le grand Olympe, en revanche, sont restés communs à tous" (p. 666). Secondo l'A. « ce texte est d'une importance considérable quant à la nécessité de distinguer résolument entre ce que les anciens Grecs appellent le commun (au sens exclusif) et l'égalité qui fonde à leurs yeux l'égalité des droits » (p. 668). Ma qui c'è un equivoco di fondo: la Terra e l'Olimpo non sono messi da parte in senso « esclusivo », come mi pare intenda l'A. (v. anche p. 674); rimangono invece in proprietà ai tre eredi (si veda anche p. 671-672: contrariamente a quel che pensa l'A., che dei beni ereditari rimangano indivisi non significa che essi siano sottratti alla circolazione, dato che i coeredi, in quanto comproprietari, possono benissimo disporne di comune accordo). In questo si differenziano dal bottino di guerra del I canto dell'Iliade, il quale, fino a che non viene diviso, è semplicemente in attesa di essere distribuito (è appunto "in deposito", ciò che invece l'A. nega), e nessuno dei nominali "comproprietari" se ne può servire (ciò che d'altronde l'A. stesso ammette a p. 673). A proposito del passo del canto I, mi sembra poi un procedimento assai dubbio dal punto di vista del metodo, dato che si tratta di situazioni completamente diverse, trovare una conferma in *Il.* XV 187-193 della tesi che "les nombreuses richesses déposées" (*Il.* I 124) sarebbero cose messe da parte per sottrarle alla distribuzione. Aggiungo che generalizzare il caso della successione a Crono, facendone il modello della successione dei discendenti all'ascendente (p. 661), si scontra ad esempio con la normativa relativa alla divisione ereditaria contenuta nella col. V del Codice di

Gortina, da cui si ricava che il legislatore favorisce la divisione integrale del patrimonio ereditario. Sostenere poi che la terra e l'Olimpo non vengono inclusi nella distribuzione delle quote fra i tre dei perché il numero cinque non è divisibile per tre (p. 667) non corrisponde certo alla realtà del diritto successorio greco. L'A. passa poi a trattare della "part d'honneur", il *geras* che spetta ai capi prima e oltre la loro quota in quanto membri della collettività: a questo proposito direi che il suo esame non presenta elementi di novità. A questo punto l'A. decide di sottoporre i due passi iliadici, da lui posti a base di tutta la sua analisi dei beni comuni, alla verifica della teoria economica dei beni comuni, elaborata in particolare da Paul Samuelson, secondo la quale i beni destinati a uso comune presentano le seguenti caratteristiche: l'indivisibilità, la non rivalità (cioè l'impossibilità per ogni fruitore di ridurre la fruibilità da parte degli altri contitolari) e l'impossibilità di escludere uno dei fruitori (p. 672-3). Forse questi principi presentano una certa utilità; andrebbero però, secondo me, integrati con le regole giuridiche di gestione della proprietà, ben note e studiate in Grecia (rinvio per esempio ai lavori di Arnaldo Biscardi ripubblicati in *Scritti di diritto greco*, Milano 1999). Purtroppo l'A., affascinato da etnologia e teoria economica, ignora totalmente la dimensione giuridica, che sarebbe ovviamente essenziale per lo studio del tema da lui posto al centro della sua indagine. In applicazione dei criteri da lui indicati, l'A. sottolinea come i "beni comuni esclusivi" siano esposti al rischio di una consumazione abusiva. A questo proposito cita un passo di Esiodo relativo alle spese per i banchetti comuni (Op. 722-723): "Ne sois pas morose au festin qui réunit de nombreux convives: à frais communs le plaisir est immense et la dépense minime" (p. 674). A parere dell'A. non si tratta di un "commun partagé – au sense où la dépense aurait été répartie en parts que chacun paie" (p. 675) : si tratterebbe invece di spese che gravano sui beni comuni. Si spiegherebbe così "le soulagement" dei banchettanti. Ma questa interpretazione rende difficilmente comprensibile il senso letterale dei versi esiodei. I partecipanti sono invitati a non essere avari; non si vede dunque come si potrebbe essere avari sui fondi comuni. In secondo luogo il v. 723 dice che la spesa sarà piccolissima, il che ha un senso solo se ciascuno contribuisce (invece di dover pagare l'intero o una parte superiore a quella che gli spetterebbe individualmente); se la spesa totale fosse invece a carico di fondi comuni, come si potrebbe dire che è minima? Passando poi al "commun partagé ou inclusif", la "flotta comune" che si sarebbe dovuta costituire da parte degli Ioni su proposta di Biante (Hdt. I.170.5), non è evidentemente una flotta distinta da quella delle singole città come l'A. giustamente afferma (p. 677), ma la somma delle flotte delle singole città. Sarebbe appunto il primo esempio di "commun inclusif". Ma mi sembra abbastanza chiaro, alla luce delle concezioni giuridiche del condominio (che tale è, o dovrebbe in realtà essere, quel che l'A. definisce "commun inclusif"), che non si tratta di navi di uso comune: ciascun contingente avrà conservato il proprio comandante, il quale non avrà potuto servirsi o dare ordini alle navi degli altri contingenti. Si tratta quindi di una forma di *koinon* del tutto peculiare. A questo punto l'A. ritiene di poter identificare ancora un altro tipo di comunione. Lo spunto è dato da un passo di Erodoto (IV 161. 12-14) relativo alla riforma attuata da Demonax a Cirene "Il mît à part pour le roi Battos des domaines et des sacerdoces, mais toutes les

autres choses que les rois possédaient auparavant, il les plaça au milieu pour le peuple”. A proposito della attribuzione di terreni a Battos, l’A. ritiene « qu’il ne semble pas y avoir de problèmes à prélever des domaines sur ceux qui sont déjà distribués, aussi bien sur des domaines n’appartenant à personne, si jamais il y en a » (p. 678). Ma il testo dice in modo chiaro che i terreni sono presi sui possedimenti di cui i re erano già titolari. Dunque si tratta semplicemente dell’attribuzione di un *geras* sull’insieme di quei possedimenti che vengono ora messi in comune per essere poi distribuiti fra i membri del popolo (distribuzione che lo stesso A., p. 679, riconosce). Ma veniamo ora a un passo dell’Iliade (XXIII 809): il duello fra Diomede e Aiace viene interrotto e Achille proclama: “Ces armes, communes à chacun d’eux, qu’ils les emportent!” (p. 680). Secondo l’A. „le commun inclusif” si forma „lorsque chacun emporte avec lui une part égale de la même chose » (681). Avremmo quindi una comunione che insiste su parti individuali distribuite, il che è semplicemente una contraddizione in termini: non riesco a immaginare come i due eroi potessero usare in comune delle armi messe in palio. Non è chiaro quindi che cosa intendesse Achille proclamando, al v. 809, che le armi di Sarpedone (scudo ed elmo), messe in comune (*xuneia*), avrebbero dovuto essere portate via da entrambi. Non è nemmeno chiaro se la soluzione suggerita, al v. 823, dagli astanti, timorosi che i due eroi possano ferirsi o peggio, imponendo che essi si prendano beni uguali (*isa*), sia da considerarsi equivalente nella sostanza all’intenzione iniziale di Achille. In questo caso gli Achei ribadirebbero semplicemente che il duello si deve considerare concluso. Dobbiamo dunque intendere che, essendo in realtà due (elmo e scudo) gli oggetti messi in palio, ciascuno dei duellanti avrebbero potuto scegliere quale dei due oggetti prendere? In ogni caso, sostenere come fa l’A., che questo passo attesterebbe una “nouvelle forme du commun”, caratterizzata dalla “propriété étonnante de ne concerner que des parts individuelles” (p. 681), mi sembra poco comprensibile, ed effettivamente, soprattutto agli occhi di un giurista, molto “sorprendente”. Prelevare parti uguali di beni comuni (in questo caso un premio) non differisce sostanzialmente dalla distribuzione del bottino di guerra in parti uguali, e dà luogo allo stesso modo a una proprietà individuale esclusiva. Un ragionamento analogo vale, secondo me, negli altri casi (di ordine metaforico) addotti dall’A. per suffragare l’esistenza di una comunanza di cose distribuite. Il male (l’attacco delle vespe) in *Il.* XVI 259-265 (notare il piccolo rifiuto a p. 682 seconda riga: “le cas des armes” va riferito al canto XXIII, non XIII) è comune nel senso che ciascun passante sfortunato ne riceverà una parte, che però è da considerarsi tutta sua. Nel caso del verso di Tirteo (p. 682 n. 81), il guerriero valoroso, dunque il valore militare, costituisce un beneficio per la città e il popolo intero. Lo stesso vale per il pensiero, secondo Eraclito, distribuito a tutti. Certo che sfortuna, valore e pensiero non esistono “en dehors de l’ensemble des parts distribuées” (p. 683); ma non esistono nemmeno con riferimento all’individuo che ne risente gli effetti, nel senso che delle categorie immateriali (delle *res incorporales extra commercium* direbbero, con il loro pedestre buon senso, i giuristi romani) non possono essere oggetto di un qualunque regime giuridico e nemmeno, in linea di principio, di un trattamento economico (il che vale anche per il disonore o l’*hybris*, e anche, *mutatis mutandis*, per i c.d. beni comuni attuali, come l’aria, di cui alle pp. 683–686).

“Omnidistribution” e “Omnimodifiabilité” sono categorie affascinanti di una costruzione mentale che, però, non ha nulla a che fare con il modo greco di pensare, sotto il profilo sociale e giuridico, il rapporto fra uomini e beni. La categoria di “commun inclusif” rimane del tutto oscura agli occhi (alquanto miopi?) di un giurista che abbia un minimo di conoscenza di cose greche: o si tratta di beni assegnati o distribuiti in proprietà individuale, e allora di comune hanno soltanto il fatto che i loro proprietari condividono fortune e sfortune della comunità di cui fanno parte; oppure si tratta di beni di cui sono comproprietarie più persone, con la conseguente applicazione delle regole giuridiche relative al regime della comproprietà. *Tertium non datur*, se prendiamo in considerazione gli individui. Il problema rimane se invece prendiamo in considerazione la collettività. Resta infatti da chiarire, a livello di struttura e di funzionamento della polis, il rapporto fra beni pubblici e beni comuni, fra *demosion* e *koinon* (v., per un accenno, p. 675-676, con rinvio al pensiero di A. Bresson,); un compito per il quale la categoria di comunione esclusiva non mi sembra possa fornire un grande aiuto, contrariamente a quel che l’A. sostiene alla fine del suo articolo (p. 688). L’articolo di V. Azoulay, *Repolitiser la cité grecque*, riecheggia volutamente un celebre articolo con cui Nicole Loraux criticava sia l’approccio “istituzionalistico” alla polis, che privilegiava lo studio degli ingranaggi costituzionali, sia l’approccio antropologico, che tendeva a idealizzare la partecipazione ai grandi rituali civici a scapito del mutamento e del conflitto. Facendo riferimento all’opera di alcuni importanti teorici recenti, come Castoriadis, e meno recenti, come Carl Schmitt, l’A. si sforza di trovare un metodo per conciliare il ruolo del politico, inteso come insieme degli elementi partecipativi attraverso cui si declina a tutti i livelli la cittadinanza (con particolare attenzione alla metafora del tessuto a partire da Platone, *Polit.* 310e-311c), con il ruolo della politica, intesa come associazione di istituzioni e di modi di vivere alla luce di una continua interrogazione sui fini ultimi della comunità. In questo rapporto dialettico, particolare importanza viene attribuita ai momenti di conflitto, sia a bassa che ad alta intensità: episodio paradigmatico diviene così la vicenda dei Trenta Tiranni e il ruolo dell’amnistia conseguente alla loro caduta. P. Ismard propone nel suo contributo un riassunto del libro sulla schiavitù pubblica, recensito in questo stesso numero. Chr. Müller propone invece uno studio degli onori contenuti nei decreti ellenistici. L’esame dei documenti è preceduto da un’introduzione, in cui si ripercorrono alcune tappe fondamentali degli studi recenti sul concetto di cittadinanza, in particolare nel mondo greco.

Kaja Harter-Uibopuu – Thomas Kruse (hrsg.), *Sport und Recht in der Antike*, Wiener Kolloquien zur Antiken Rechtsgeschichte 2, Holzhausen, Wien 2014, p. XII + 405. Dopo una Prefazione dei due curatori, e un capitolo di taglio diacronico, intitolato *Korruption und Kontrolle in der antiken Agonistik* (1-31) di uno dei più noti e importanti studiosi del fenomeno sportivo nell’antichità, Ingomar Weiler, troviamo una serie di contributi dedicati al mondo greco arcaico e classico e al mondo romano. Si occupano di mondo greco i seguenti lavori: A. Neumann-Hartmann, *Organisation sportlicher Agone und Teilnehmerfeld im 6. Und 5. Jh. v. Chr.* (31-58), che passa in rassegna le fonti riguardanti i principali agon, la loro organizzazione (con particolare riguardo alla figura degli arbitri

sportivi: p. 41--44), le notizie sui più noti atleti partecipanti; S. Günther – F. Weise, *Zwischen aristokratischem Führunganspruch und demokratischem Gleichheitsideal: Überlegungen zur Gymnasiarchie im 5./4. Jahrhundert v. Chr.*, (59-88), che esamina le principali fonti in materia di ginnasiarchia, dalla *Costituzione degli Ateniesi* dello Ps.-Senofonte, ai *Poroi* di Senofonte, alla *Politica* di Aristotele, per terminare con le testimonianze degli oratori attici; G. Cogan, *De la reconnaissance des concours des cités grecques au IV^e s. av. J. – C., ou la question d'un droit grecque (sic !) international* (89-106), che muove dalla nozione di “leggi comuni dei Greci” per illustrare le regole panelleniche a cui si appellavano individui e comunità per assicurarsi protezione, sia in occasione dell’annuncio di festività e di agoni internazionali sia in relazione alla partecipazione degli atleti alle gare; J. Taita, *Quando Zeus deve far quadrare il bilancio. Osservazioni sul tesoro del santuario di Olimpia* (107-146), che mette in luce come ad Olimpia “vigesse un principio fondamentale dell’organizzazione economica dei santuari greci, ovvero l’autonomia finanziaria del tesoro sacro, che doveva essere in grado di coprire tutte le spese, ordinarie e straordinarie per il funzionamento del centro culturale senza ricorrere a finanziamenti esterni, ma basandosi esclusivamente su entrate di provenienza endogena, derivate cioè da proventi connessi alle attribuzioni del tempio: giurisdizione penale..., attività commerciale..., funzione bancaria” (p. 137-138); S. Aneziri, *Stiftungen für sportliche und musische Agone* (147-166) inquadra le fondazioni destinate a finanziare agoni nel quadro più generale dell’istituto delle fondazioni in età ellenistica e romana (nella bibliografia manca l’importante recensione di H.J. Wolff al libro di A. Mannzmann, *Griechische Stiftungsurkunden*, Münster 1962).

U. Wulf-Rheidt, „*Den Sternen und dem Himmel würdig*“. *Kaiserliche Palastbauten in Rom und Trier*, Trierer Winckelmannsprogramm 24, 2012, p. VII + 33 (8 Tafel). Un interessante studio da parte di un’esperta dell’architettura pubblica di età imperiale, basato sul confronto fra le realizzazioni di Roma e quelle delle grandi città provinciali sia in Occidente che in Oriente.

Eberhard Ruschenbusch, *Kleine Schriften zur Alten Geschichte* (hrsg. J. Kobes), Philippika – Altertumswissenschaftliche Abhandlungen 65, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2014, XI+ 464 p. A completamento del volume contenente le „Kleine Schriften zur griechischen Rechtsgeschichte“, pubblicate dalla medesima casa editrice nel 2005, sono qui raccolti, a cura di Jörn Kobes, gli scritti riguardanti la storia antica. Il volume si articola in quattro sezioni. A. *Die Überlieferung*, dove si trovano studi sugli storici greci, da Erodoto a Ferecide, da Teopompo a Ellanico, e dove è ripubblicato anche l’importante articolo sulla *Patrios Politeia* ateniese del 1958; B. *Die Polis*, dove sono ripubblicati gli importanti studi riguardanti da un lato composizione e consistenza della popolazione della polis in generale e di singole comunità, come Amorgos, e, dall’altro, la produzione agricola e l’alimentazione. C. *Athen*, che costituisce il nucleo più consistente del volume con tutta una serie di articoli attinenti al funzionamento di istituzioni ateniesi, come le liturgie, e di organi costituzionali, come gli strateghi e la Boule. D. *Römisches*, dove si possono rileggere interessanti contributi sulle guerre puniche, sugli storici greci di Roma, sulla riforma monetaria di Diocleziano. Nel complesso un volume che

conferma l'interesse anche per la ricerca antichistica attuale dell'approccio molto personale dello studioso tedesco.

Diamantis Panagiotopoulos u. Maren Schentuleit (ed.), *Macht und Ohnmacht. Religiöse, soziale und ökonomische Spannungsfelder in frühen Gesellschaften*, Philippika – Altertumswissenschaftliche Abhandlungen. Contributions to the study of Ancient World Cultures 75, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2014, p. 162. Il volume raccoglie gli Atti di un Colloquio interdisciplinare, svoltosi nel gennaio 2010 fra i dottorandi del Centro per le Scienze dell'Antichità dell'Università di Heidelberg. Il campo indagato è molto vasto, estendendosi dall'Egitto faraonico all'Età del Bronzo nell'area egea fino alla Tarda Antichità. Di particolare interesse per i lettori di questa rivista i contributi di Torben Kessler, *Redistribution und Zentralisierung. Zu zwei 'Macht'-Konzepten im Spiegel der Erforschung der spätbronzezeitlichen Palastwirtschaften von Knossos und Pylos* (p. 11-31), rimette in discussione la funzione redistributiva tradizionalmente attribuita alla concentrazione di prodotti nei magazzini palaziali; Noach Vander Beken, *Performance and the Process of Place-making: Reflections on the Mediating Role of the Late Bronze Age Minoan and Mycenaean Palaces in the Creation of Asymmetrical Power Relations* (p. 33-58), mette in luce le molteplici funzioni della "Architektur der Macht", che si manifestano, a livello pratico e simbolico, nelle strutture palaziali del mondo minoico-miceneo.

Paulin Ismard, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 2015, p. 270. Il giovane e brillante studioso francese conferma ancora una volta in questo libro le sue doti di intelligente esploratore della realtà antica alla luce di fondamentali problematiche dell'oggi. Resta tuttavia compito di uno dei "complici e amici", fra cui sono lieto di essere stato ammesso dall'A., non solo di elogiarne la coraggiosa impresa, ma anche di non nascondere le perplessità che i suoi risultati suscitano. Al centro del libro è lo studio degli schiavi pubblici nella Grecia antica, un tema alquanto trascurato dalla ricerca storica dopo il libro di Jacob del 1924. Ma questo è soltanto il sottotitolo, perché il titolo è "la democrazia contro gli esperti". Con questa inversione di peso e di importanza fra titolo e sottotitolo, l'A. chiarisce immediatamente quale è la sua chiave di lettura del fenomeno della schiavitù pubblica in Grecia. Il percorso espositivo da lui seguito può essere sintetizzato in questo modo. Nell'età più antica, documentata dai poemi omerici e da alcune iscrizioni arcaiche, ci viene incontro la figura del *demiourgòs*, ossia dello specialista, spesso straniero, che viene assunto dal *basileus* omerico, e più tardi dalla comunità civica, per svolgere compiti ad elevato tasso di specializzazione: dal cantore all'araldo, dal fabbro all'esperto di scrittura, memorizzazione e archiviazione (l'ultimo dei quali è ben rappresentato dalle figure di Spensizio a Creta e di Patrias in Elide). Secondo l'A., con l'avvento della polis classica le competenze tecniche, assicurate nell'età arcaica da questi "artigiani" apparentemente liberi, passano alla nuova figura dello schiavo pubblico (*demosios*). Questo passaggio sarebbe dovuto principalmente a due elementi di novità: lo sviluppo della schiavitù-merce e l'affermarsi di un nuovo modello politico, "celui auquel est attaché le nom de démocratie et dont la cité athénienne, quoi qu'on en dise, constitue le modèle" (p. 58). E' in questo

contesto che un corpo “amministrativo”, formato da schiavi acquistati dalla città, assicura l’espletamento di funzioni pubbliche che richiedevano competenze tecniche. La scelta sarebbe caduta sugli schiavi, invece che sui cittadini, per evitare che l’esercizio di tali funzioni potesse creare dei centri di potere sottratti al controllo degli organi democratici: “les Athéniens de l’époque classique ne peuvent concevoir que la maîtrise d’un savoir spécifique légitime la détention d’une autorité politique” (p. 178); “le recours aux esclaves ... garantissait théoriquement que nul appareil administratif ne pût faire obstacle à la volonté du *demos*” (p. 179, sviluppando un’idea già espressa da F. Ruzé: v. p. 226, n. 60). Visti in questa luce, gli schiavi pubblici incarnavano precisamente “la dimension étatique de la cité grecque”, ma in maniera invisibile, e, per così dire, negativa. Come ho detto sopra, il ragionamento è brillante, ma spesso la concatenazione dei suoi passaggi non appare sufficientemente stringente. Di ciò l’A. stesso appare consapevole, quando, delineando la transizione dai *demiourgoi* arcaici ai *demosioi* della città classica, scrive, a p. 33: “Guidés par une vague contiguïté sonore et assurés de la lointaine affinité de leurs fonctions...”. Incominciamo dunque la nostra disamina prendendo in considerazione proprio questo passaggio. Consideriamo Spensizio e Patrias, titolari di competenze tecniche – “les écritures publiques” (p. 93), che nell’Atene classica saranno affidate a *demosioi* (ma non totalmente: chi ci dice che il cancelliere del tribunale – il “greffier” fosse uno schiavo pubblico? E che dire di tutta la schiera dei *proedroi* degli arconti (AP. 56.1) dei *grammateis* e degli *hypogrammateis*?). Per quale ragione le due città che li assumono avrebbero scelto come scribi persone libere, anche se forse stranieri, invece di schiavi pubblici? Secondo l’A. le ragioni potrebbero essere due, in alternativa o in concorso: a) che all’inizio del V secolo a.C. non era ancora diffusa la schiavitù-merce, ed era quindi difficile, se non impossibile, acquistare uno schiavo competente al mercato degli schiavi; b) che in nessuna delle due città ci troviamo in un regime democratico; quindi non vi sarebbe quel nesso fra sicurezza del regime democratico e affidamento agli schiavi pubblici di ruoli “tecnico-amministrativi” (ma in ambiti politicamente “sensibili”). Nessuna di queste due ragioni mi pare determinante. La diffusione della schiavitù-merce non ha certo una data di nascita. Però appare inverosimile che all’inizio del V secolo a.C. non fossero in funzione mercati di schiavi in area greca (cito proprio per Creta una testimonianza piuttosto risalente, come Codice di Gortina VII 10-15). Non si capisce poi dove gli Ateniesi potessero trovare i loro schiavi esperti: è difficile pensare a un mercato degli schiavi “colti”, come c’era invece il mercato degli schiavi deformi (v. K. L. Wrenhaven, *Greek Representations of the Slave Body: A Conflict of Ideas?*, in R. Alston, E. Hall and L. Proffitt (ed.), *Reading Ancient Slavery*, London-New York 2011, 97-120). 2) Se davvero nella democrazia ateniese si fosse voluto evitare di attribuire a (determinati?) cittadini funzioni suscettibili di creare un contropotere burocratico, che avrebbe potuto costituire un ostacolo, o addirittura un pericolo, per l’esercizio esclusivo del potere da parte degli organi costituzionali, sarebbe bastato assicurarsi che tali funzioni fossero esercitate da non cittadini, non necessariamente da schiavi. Fra le molte migliaia di meteci residenti nell’Atene classica sarebbe stato certamente molto più facile trovare degli “esperti”, comunque esclusi dalla vita politica, piuttosto che doverli cercare

presso fantomatici mercanti di schiavi esperti nell'amministrazione. E non si capisce nemmeno perché Atene non avrebbe potuto continuare a servirsi di stranieri, stipulando contratti analoghi a quello di Spensizio. C'è anche un altro elemento che l'A. tende a mettere in secondo piano, se non a ignorare del tutto. E' noto che compiti di carattere "tecnico" erano affidati comunque a cittadini, che ne erano comunque politicamente responsabili, anche se materialmente l'esecuzione di tali compiti era certamente affidata ad esperti. Mi limito a citare Demostene nominato responsabile per la manutenzione delle Lunghe Mura (si veda anche Platone, *Gorgia* 514 a-b, che attribuisce tali compiti appunto a cittadini: p. 156 e n. 61). L'A. cita Nicomaco in qualità di esperto figlio di uno schiavo pubblico (p. 109-110). Ma, a parte l'attendibilità di una simile affermazione da parte di Lisia, non va dimenticato che Nicomaco faceva parte della commissione degli *anagrapheis*; niente ci dice che nel suo ambito non ci fossero anche dei cittadini riconosciuti come tali. Resta dunque il sospetto che la scelta di servirsi di schiavi possa essere spiegata proprio attraverso l'analogia fra la città come persona e il privato cittadino proprietario di schiavi. Nemmeno si può ritenere dimostrato che l'impiego di schiavi pubblici per svolgere ruoli amministrativi sia stato un fenomeno peculiare alla città democratica. Una posizione a parte occupa il cap. III; "Etrangers esclaves", il più aderente allo scopo dichiarato del libro, cioè lo studio del ruolo e della funzione degli schiavi pubblici nella città greca. Le pagine più interessanti e originali di questo capitolo sono dedicate al tentativo di ricostruire lo statuto giuridico dei *demosioi*; compito difficile in quanto esso mostra particolarità anomale rispetto al normale statuto schiavile. Basti ricordare che, mentre da un lato i *demosioi* appaiono assoggettabili a pene corporali come tutti gli schiavi, dall'altro risultano proprietari di immobili e di schiavi, oltre a potersi creare una famiglia giuridicamente riconosciuta (p. 109) e ad avere la capacità processuale (p. 113; v. però p. 243 n. 61). Discutendo appunto della facoltà di stare in giudizio, l'A. trova modo, dopo molti altri studiosi, di occuparsi di Pittalakos (Aeschn. c. *Tim.* 59), personaggio presentato dall'oratore come schiavo pubblico e tuttavia capace di agire in giudizio contro due cittadini ateniesi per un oltraggio da essi subito. Durante il processo uno dei due accusati, Egesandro, rivendica Pittalakos come proprio schiavo. A contrastare questa rivendicazione in schiavitù, che, se accolta, avrebbe ovviamente posto fine al processo, interviene un altro cittadino, Glaucone, il quale afferma che Pittalakos è un uomo libero e lo rivendica in libertà (*aphairesis eis eleutherian*). A questo punto la rivendicazione in schiavitù viene abbandonata da Egesandro. Mentre una parte autorevole della dottrina ricava dalla rivendicazione in libertà di Glaucone che Pittalakos doveva essere effettivamente un libero, se pure di bassa condizione sociale, secondo l'A. Pittalakos, pur essendo riconosciuto come *demosios*, viene rivendicato come libero perché non può essere considerato proprietà privata di un ente, inesistente come persona sul piano giuridico, quale è la polis: "c'est l'extrapatrimonialité des *demosioi* – leur impossibilité à être la propriété d'autre chose que cette entité abstraite en termes de droit qu'est la cité- qui conduisait à ce que, sur un plan procédural, ils puissent être considérés <<comme des libres>>" (p. 115). E' dunque in qualità di "bene pubblico" che il *demosios* godrebbe di un certo numero di privilegi eccezionali, normalmente

propri dei liberi o addirittura dei cittadini. Questa concezione presuppone, nell'ambito della polis (sulle tracce di Finley), una visione degli statuti personali più complessa e articolata rispetto alla suddivisione tradizionale in cittadini, meteci e schiavi. Infatti, al di là della piena cittadinanza, "les différents statuts se présentent toutefois comme un agglomérat de *timai*, c'est-à-dire de droits et capacités divers, et non comme un ensemble homogène » (p. 126). Questo modo di vedere le cose troverebbe conferma nella *atimia*, che non definisce uno statuto legale omogeneo, dato che si tratta di una diminuzione di diritti « a geometria variabile », per così dire. Ciò legittima la possibilità di aggregare, intorno alla figura del *demosios*, "différentes capacités relevant a priori de catégories différentes de la population athénienne" (p. 127). Il ragionamento dell'A. è indubbiamente ingegnoso. Ma se davvero uno statuto di *demosios* fosse stato riconosciuto in quanto tale, non si capirebbe perché Pittalakos non potesse essere rivendicato appunto come *demosios*, invece che come libero, dato che qualunque cittadino poteva agire in giudizio a tutela di un interesse pubblico. Se infatti la rivendicazione in schiavitù di Egesandro fosse prevalsa, la polis sarebbe stata privata di un bene pubblico (né mi sembra che possa influire su questo ragionamento la nozione, piuttosto misteriosa, di *eleuthera leitourgia*, che l'A. interpreta nel senso di "servizio pubblico": p. 207). Dunque non mi sembra che le contraddizioni riguardanti lo statuto di Pittalakos possano essere risolte per questa via. Anche se questo, come gli altri libri dell'A., contiene molte osservazioni interessanti, il rapporto fra Stato-persona e Stato-comunità resta un punto nodale che attende ancora di essere chiarito con strumenti adeguati.

Aristotele, *Retorica. Introduzione, traduzione e commento di Silvia Gastaldi*, Carocci editore, Roma 2014, p. 637. Si tratta di un lavoro di ampio respiro, che onora l'Autrice e la scuola da cui proviene, venendo a colmare una lacuna in ambito nazionale e affiancando con dignità almeno pari, se non superiore, opere analoghe in ambito internazionale. L'Introduzione (p. 9-37) contiene un'aggiornata esposizione della discussione dottrinaia riguardanti i principali problemi interpretativi inerenti a ciascuno dei tre libri dell'opera (ed è integrata da una adeguata bibliografia al termine del volume). Seguono quindi il testo greco (nell'edizione Oxford del 1959), utilmente diviso per righe, e la traduzione italiana (scandita ogni cinque righe da un numero di raccordo con il testo greco). L'ampio commento (pp. 351-627), articolato in segmenti, segue il testo greco dall'inizio alla fine, prendendo in considerazione non soltanto questioni teoriche, ma anche "i rimandi di tipo culturale e storico presenti costantemente nell'opera" (*Nota al testo*, p. 39), fra cui sottolineo l'importanza dei rimandi alle altre opere aristoteliche. La pubblicazione appare accurata. Qualche refuso può dipendere dalla traslitterazione dei termini greci in caratteri latini: segnalo a p. 440 *diaites* al posto di *diaitetes*, che è da intendersi qui probabilmente come arbitro privato piuttosto che pubblico. Tra le sezioni del commento particolarmente illuminanti segnalo quella relativa alla nozione di *pathos* e alla sua utilizzazione da parte del retore (p. 450 ss.), nonché il commento alla trattazione delle singole passioni e dei *topoi* nel libro II dell'opera.

Michaela Rücker, *“Pharmakeia und crimen magiae”. Frauen und Magie in der griechisch-römischen Antike*, Philippika. Altertumswissenschaftliche Abhandlungen. Contributions to the study of Ancient World Cultures 78, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2014, p. VII + 256. Il libro si compone di una Introduzione (p. 1-8), a cui fa seguito un capitolo dedicato, nella sua prima parte, a delimitare il campo concettuale della magia, distinguendolo da quello della religione e della scienza, e nella seconda parte a passare in rassegna attori e mezzi delle pratiche magiche (p. 9-104). Seguono i due capitoli centrali del libro, dedicati rispettivamente alla Grecia (in particolare ad Atene) (p. 105-141) e a Roma (limitatamente alla Repubblica e al Principato) (p. 143-209), sotto il titolo comune di *“Zaubereivorwürfe als politische oder propagandistische Mittel? Frauen vor Gericht”*. Al termine, dopo le conclusioni (p. 211-216), si trovano la bibliografia, l'indice degli autori antichi e moderni (non sempre concepito in modo da facilitare la ricerca delle fonti), delle persone e dei luoghi, delle cose notevoli. Il pregio maggiore del volume sta nel fornire una chiara rassegna dello stato della ricerca, non facile da sintetizzare. Per quanto riguarda la parte greca, alcune pagine appaiono alquanto ridondanti (come l'illustrazione dei tribunali di sangue ad Atene, o le notizie riguardanti concubine ed etere). La conclusione a cui l'A. giunge, in seguito all'esame delle fonti riguardanti i processi contro donne, è che ad Atene la magia non era punita in quanto tale, ma solo in quanto provocasse dei danni o rientrasse sotto la definizione di empietà (*asebeia*).

